

AL-QANṬARA
XXXV 2, julio-diciembre 2014
pp. 607-623
ISSN 0211-3589

RESEÑAS

CLARKE, Nicola, *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives*, London-New York, Routledge, cop. 2012, XVI + 243 pp.

En un reciente trabajo señalábamos el creciente interés por los primeros años de la presencia musulmana en la Península Ibérica y, en especial, por el significado, las circunstancias y la historicidad del hecho de la conquista. Nos preguntábamos entonces si esa proliferación de trabajos sobre los sucesos del 711 tendrían alguna relación con la cercanía del año 2011, en el que se cumplirían trece siglos desde aquel acontecimiento, y creíamos apreciar que tal relación no existía o que, en todo caso, no era explícitamente señalada por los autores de esos trabajos¹.

Pasados un par de años desde entonces, parece claro que el auge de los estudios sobre la conquista no era dependiente de aniversarios ni de fechas señaladas, porque la producción sobre el tema en cuestión ha continuado incrementándose sin dar la menor muestra de agotamiento.

Dejando de lado otros títulos menores, en extensión o en calidad, tres son las obras relevantes para el tema que nos ocupa que se han publicado en los últimos tiempos; aunque sólo hemos de comentar en profundidad una de ellas, no queremos dejar pasar la ocasión de mencionar brevemente las otras dos, sobre todo por poner de manifiesto la gran variedad de posibles enfoques que pueden convivir complementándose sin solaparse.

La *España 702-719. La conquista musulmana* de Luis García Moreno (Sevilla, 2013), es una historia del final del estado visigótico y de los comienzos del musulmán elaborada a partir de las fuentes escritas latinas y árabes. Es un producto acabado de historia política dependiente exclusivamente del análisis de textos cronísticos, con la peculiaridad de que, a pesar de que el

¹ Llama poderosamente la atención que desde ciertas instancias, tanto académicas como no académicas, que suelen abrazar con entusiasmo tan desbordado como interesado cualquier aniversario que asome por el horizonte (por señalar un ejemplo cercano en el tiempo y en el tema, recuérdese el injustificable y fallido «Milenario del Reino de Granada»), se haya olvidado completamente algo que sin duda hubiera sido pomposamente denominado «XIII Centenario del Encuentro entre las Dos Orillas». Es evidente que la conquista de al-Andalus no sólo suscita pasiones en determinados medios, sino que también es capaz –y eso es más difícil– de entibiar la pasión por el fasto conmemorativo en otros ámbitos.

autor no es arabista, ha dedicado un esfuerzo considerable al estudio filológico de las fuentes, llegando incluso a criticar a los arabistas su falta de atención al estudio de la historiografía andalusí. Aunque lo cierto es que para el autor el trabajo historiográfico que emprende es sólo un medio para alcanzar su objetivo fundamental: conocer cómo fue la conquista.

En contraste con ese objetivo de García Moreno de profundizar en las circunstancias, incluso en los detalles, de la conquista, el de Alejandro García Sanjuán (*La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid, 2013) se antoja a primera vista menos ambicioso, pues sólo intenta demostrar la realidad histórica de la conquista. La obra de García Sanjuán es una indignada reacción ante la constatación de que las teorías negacionistas de Olagüe, tras encontrar una renacida vida en ciertos rincones de internet —donde todo delirio tiene su asiento—, han llegado a contaminar el mundo académico (académico en un sentido administrativo, porque es evidente que quien llega a determinados extremos está perdiendo la consideración académica). La duda en casos como éste surge inevitable: ¿es mejor poner coto a los desvarios acientíficos mediante la demostración de sus errores e incongruencias o sería preferible no perder el tiempo en argumentaciones innecesarias por obvias? Difícil tesitura para un ámbito como el de los estudios andalusíes que no ha conocido más problemas de este tipo que algunas falacias de baja intensidad como los mitos de la convivencia de las tres culturas o de la libertad de la mujer andalusí. Por primera vez los estudios andalusíes se enfrentan con un reverso oscuro, con un contrapunto irracional y, para combatirlo, tal vez no sería una mala política la de indagar cómo han gestionado otros ámbitos científicos sus relaciones forzosas con sus mundos paralelos, como, por ejemplo, la astronomía con la astrología.

Adentrarse en el tercero de los libros mencionados después de haber estado en contacto con la anticiencia, aunque haya sido para combatirla, supone un alivio reparador, un retorno a la normalidad. La obra de Nicola Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic Narratives* no es ni pretende ser una historia de la conquista; es un estudio sobre los relatos de la conquista como medio de conocer no los acontecimientos que narran, sino la imbricación de dichos relatos con el medio en el que surgieron. La autora se declara (p. 6) continuadora de Martínez-Gros y Safran en su línea de análisis de la historiografía como instrumento de legitimación de los omeyas andalusíes, si bien en la práctica los resultados de su trabajo se nos presentan más equilibrados y con menos aristas que en los otros dos casos; el estudio de Clarke se enfrenta a las fuentes con una mentalidad más abierta, menos encorsetada por un objetivo prefijado, menos dogmática, en definitiva. Llevar hasta sus últimas consecuencias este enfoque acaba ofreciendo una visión muy limitada y parcial de la historiografía andalusí, pues no sólo deja fuera muchas facetas y matices filológicos, historiográficos, culturales, sino que, incluso considerada en esencia como vehículo de transmisión de una ideología, el hecho de limitarla exclusivamente a instrumento de legitimación del poder es, por un lado, reducir al ámbito más estrictamente político todo el rico entramado de influencias sociales y culturales que daban forma al medio en el que surgía esta producción historiográfica y, por otro, convertir a los cronistas en meros

portavoces de los emires y califas, amanuenses sin alma que trasladan mecánicamente al papel los pensamientos, expresos o sobreentendidos, de los gobernantes.

En un paso más en esa dirección, se viene generalizando entre los investigadores que tratan la cuestión el recurso, a la hora de explicar la actuación de los cronistas andalusíes, a una especie de determinismo social que explicaría el supuesto sometimiento de esos cronistas a los soberanos omeyas por su condición de *mawlàs*, fijando en esa relación clientelar las causas de tal comportamiento. En este aspecto concreto Clarke no escapa de la tendencia dominante, si bien pone más énfasis en la consideración de esos *mawlàs* como élite, como grupo social con unos intereses comunes que defender, intereses que quedan reflejados en la historiografía surgida en el seno de esa élite; con ello supera la visión simplista que los convierte en meros instrumentos de sus patronos omeyas y les otorga una personalidad diferenciada y un papel más activo.

Teniendo en cuenta, a tenor de lo que acabamos de decir, la trascendencia que ha adquirido la cuestión de los *mawlàs* en la bibliografía contemporánea y dado que sería imposible comentar en profundidad todos los aspectos del libro de Clarke, nos centraremos principalmente en ese punto, con una breve digresión acerca de otra cuestión que en esa obra tiene una presencia constante y que es clave en su argumentación: la caracterización de la historiografía andalusí como historiografía «provincial».

La realidad social que se esconde bajo el término *mawlà* en al-Andalus es difícil de precisar ya que su sentido fue evolucionando y, además, nunca se libró de una cierta ambigüedad. Porque es cierto que un individuo al que se atribuye la condición de *mawlà* es, más allá de precisiones legales y jurídicas, alguien que tiene una relación de clientela con otro individuo o tribu, pero no es menos cierto que, dentro de ese grupo de clientes, las diferencias en el origen étnico, en el status económico, en la posición social son de tal envergadura que no es posible hablar de los *mawlàs* como un grupo social cohesionado, con una identidad común ni con un sentimiento de pertenencia. Por no hablar de los problemas que plantea el uso por las fuentes andalusíes del término en plural, pues *mawālī* aparece muchas veces como antónimo de «árabes», es decir, como denominación de los indígenas convertidos (¿o no?) al Islam, a veces confundidos con los *muwalladūn*, pero no son menos las ocasiones —como demuestra el protocolo de las ceremonias de la corte— en las que los *mawālī* parecen ser los allegados al soberano que no tienen vínculos familiares con él (en las recepciones oficiales, tras los miembros de la familia del monarca y todos los altos funcionarios de la corte, aparecen en el escalafón protocolario «los qurašīes y los *mawālī*»).

Clarke es, como es lógico, consciente de estas diferencias y de la evolución del concepto de *mawlà* a lo largo del tiempo, pero en ocasiones las olvida en sus argumentaciones. Los *mawlàs* que le interesan son los integrantes de esos linajes que acabaron dominando los puestos claves de la administración del estado omeya y que formarían el medio social desde el que surgieron las crónicas, lo que E. Manzano denominó «el medio cordobés». Clarke sostiene que, sobre todo a partir del s. X, «*mawālī* had come to signify both the dy-

nasty's honorary kin –its clients and their descendants– and lesser branches of the ruling family» (pp. 60-61). No podemos dar por válidas –no, al menos, sin importantes matizaciones– ninguna de las dos premisas: que en el s. X *mawlā* se utilizara en exclusiva para ese grupo social que formaba el «medio cordobés» ni que todas las crónicas escritas en ese período fueran obra de ese grupo ni reflejo de sus intereses. Pero no vamos a discutir ahora esas cuestiones, sino que nos centraremos en determinados aspectos del desarrollo de las argumentaciones que hace Clarke a partir de esas premisas.

Al analizar el relato de la conquista de al-Andalus que aparece en las fuentes árabes, Clarke selecciona algunos pasajes en los que se destaca el protagonismo de individuos clasificados como *mawlās*: Ṭāriq b. Ziyād, Muḡīṭ al-Rūmī y Sara «la Goda». Los considera, más que personajes históricos, proyecciones de la identidad *mawlā* de los autores de las crónicas, de forma explícita en el caso de Muḡīṭ, descrito como «a representative of a *mawlā* type that matched the author's reality –if not that of the conquest– rather more closely» (p. 68), aunque la frase que con más nitidez revela la visión de Clarke a este respecto es: «Since there is no sign of a siege narrative for Cordoba before al-Rāzī, it can therefore be concluded that he originated it in the tenth century –and furthermore, that he chose to place a mirror of himself and his fellow Umayyad *mawālī* at the centre of it» (p. 66). ¿Puede Aḥmad al-Rāzī, un árabe kinānī, hijo de un emigrado a al-Andalus, sin vínculos legales ni administrativos con los omeyas, ser considerado un *mawlā*? Evidentemente no, a no ser que entendamos por *mawlā* algo tan difuso como «alguien que, independientemente de su origen étnico, de su situación política o administrativa, de sus lazos familiares o personales, es más o menos allegado al soberano». Entonces, ¿por qué iba al-Rāzī a crear un personaje como Muḡīṭ para convertirlo en el paradigma del *mawlā*? Aunque casi más chocante es el intento de interpretar el enfrentamiento entre Ṭāriq y Mūsā como un símbolo de la oposición entre los no-árabes, defensores de los omeyas (es decir, los *mawlās*) y los árabes, levantiscos y orgullosos («Ṭāriq [...] also functions as a prototype of high-status, personally-loyal courtly *mawālī* in caliphal al-Andalus, a link between past and present practice» (p. 64). Todo ello a pesar de que Clarke reconoce que, en realidad, Mūsā era *mawlā* de los omeyas, pero aduce que su identidad *mawlā* se desvanece en las crónicas, donde aparece como miembro arquetípico de la élite árabe.

Todo esto suena un tanto ventajista, porque se juega con la ambigüedad del término *mawlā* para ir acomodando los datos presentes en las crónicas al discurrir de su argumentación. Uno de esos cronistas *mawlās* del «medio cordobés», leal servidor de los omeyas, enfrentado con la necesidad de encontrar el prototipo de su grupo social en la dualidad Ṭāriq-Mūsā, ¿a quién elegiría para tal papel, a un *mawlā* de los omeyas como Mūsā o a un beréber como Ṭāriq? Un árabe como al-Rāzī ¿crearía para reflejarse a sí mismo en el espejo el personaje de Muḡīṭ, un liberto converso? No es fácil acompañar a Clarke sin resquemores en este forzado intento de conseguir que las piezas encajen.

En cuanto a la caracterización que hace de la historiografía andalusí como «provincial», también es una teoría merecedora de muchas matizaciones. Nadie puede negar que la cultura andalusí no sólo es provincial, sino que en

muchas ocasiones es también provinciana. Ahora bien, al considerar esto uno no puede dejar de recordar aquellas palabras de Boecio: «Hic ipse locus, quem tu exsilium uocas, incolentibus patria est». Para un bagdadí al-Andalus podía ser una provincia lejana e intrascendente, pero para un andalusí era su patria. En muchos ámbitos de la cultura los andalusíes tal vez se portaran con cierto grado de provincianismo, con esa contradictoria mezcla de orgullo patriótico y admiración acrítica por todo lo que viene de fuera, tan propia del patriotismo acomplejado. Pero si algún producto de la cultura andalusí se libró de someterse a la fascinación de lo oriental fue precisamente la historiografía y no porque lograra destacar dentro del conjunto de la historiografía islámica, sino porque consiguió hallar un camino propio y aislado que le permitió obviar toda dependencia. El creador de esa forma andalusí de escribir la historia fue Aḥmad al-Rāzī, iniciador de un modelo autóctono que situaba como sujeto de la Historia a un territorio, al-Andalus, y se apartaba de las historias universales, de las dinásticas y de las de *gentes*. Poco tiempo después otro cronista, ʿArīb, escogió otro camino: insertar la historia de al-Andalus dentro de la «universal» al elaborar un complemento al *Taʾrīj* de al-Ṭabarī, quien había dedicado en su extensa obra una atención mínima a los asuntos de al-Andalus. El éxito del modelo rāziano fue total y se consolidaría definitivamente un siglo más tarde cuando Ibn Ḥayyān redacta su *Muqtabis* siguiendo el esquema de al-Rāzī. La cuestión no es, por tanto, si la historiografía andalusí puede o no ser catalogada como provincial, sino si esa catalogación tiene alguna utilidad a la hora de llevar a cabo un análisis de su estructura, su contenido y su función.

El caudal de fuentes y de bibliografía que Clarke utiliza es abundantísimo y cuidadosamente seleccionado. Sólo podría reprochársele el muy escaso uso que hace de un texto tan importante como es *al-Imāma wa-l-siyāsa*, que es indispensable para entender los relatos de la conquista de Ibn Ḥabīb e Ibn ʿAbd al-Ḥakam; aunque, para ajustarnos más a la verdad, habría que decir «que será indispensable», porque el estudio de las relaciones entre las tres obras está aún por hacer, como lo está también el de buena parte de los relatos sobre la conquista, cuestión de la que sólo se ha trabajado con detenimiento y rigor en un par de aspectos. Éste es el principal problema con el que ha tenido que enfrentarse Clarke al elaborar su estudio: la falta de un marco general, riguroso y fiable, sobre el que asentar sus análisis, de forma que a veces ha tenido que basarse en opiniones no corroboradas por los hechos y en ocasiones, adentrarse en zonas inexploradas.

A resultas de esto, Clarke se ha visto forzada a lidiar con las crónicas andalusíes casi sin ayuda ni protección, fiada sólo a sus propias fuerzas. En esa labor ha demostrado arrojo y capacidad al manejarse con soltura por un territorio vasto y nada asequible; ha sabido encontrar hilos conductores enredados en espesas marañas, desechar la ganga para quedarse con lo valioso y seguir con constancia una pista hasta llegar a la presa. Pero, junto a estos triunfos, en ocasiones demuestra cierta falta de familiaridad con las fuentes andalusíes y aparecen en el trabajo despistes que pueden ser achacados a la inexperiencia y que son más llamativos que trascendentes. El ejemplo más sobresaliente de ello tal vez lo encontremos en la traducción que hace de un pasaje de los *Ajbār*

maʾymū'a: «They did that in Granada, city of the well, but did not in Malaga, city of the water-source» (p. 116). A nadie que haya trabajado frecuentemente con fuentes andalusíes le resultará familiar la denominación de «ciudad del pozo» para referirse a Granada o «ciudad de la fuente», para Málaga; sin embargo, por poco despierto que esté al leer esa frase, inmediatamente se dará cuenta del error, al menos del primero de ellos: la «ciudad del pozo», que en árabe sería *madīnat al-bi'r*, es una mala lectura de *madīnat Ilbīra*, la ciudad de Elvira; menos evidente resulta la conversión de *madīnat Rayya* (la ciudad de Rayya) en la «ciudad de la fuente», aunque también tiene su explicación, pues *riyya* significa «fuente de agua abundante».

También en las traducciones que presenta, por lo general correctas, se aprecian algunos fallos que no alteran nada en lo sustancial el valor del trabajo, pero que son un claro síntoma de un problema cada vez más preocupante, el de la sobretraducción, entendida como intento de extraer del texto origen más información, más sentidos, más símbolos de los que en realidad posee. Este problema suele aparecer cuando se combinan dos circunstancias: un traductor inexperto por razones de juventud —o por no ser un arabista de formación—, y un afán excesivo, deliberado o involuntario, por hallar lo que se presupone o conviene. Lo habitual es que la sobretraducción desemboque en un error fácil de detectar y, por ende, inocuo, pero hay veces que esa interpretación forzada y antinatural es posible, aunque no sea plausible; es entonces cuando surgen los mayores riesgos, porque el sobretraductor se agarra a cualquier resquicio para defender esa posibilidad, por más improbable, ilógica y antiintuitiva que sea. Más de un sesudo libro ha sido escrito basándose en errores de este tipo.

No es ése el caso de Clarke, que se mantiene en todo momento dentro de la moderación y no trata de forzar traducciones ni de apoyar sus puntos de vista en interpretaciones artificiosas. Los casos de sobretraducción que detectamos son debidos sólo a una comprensión del texto no completamente acertada y no se aprecia intención de retorcer los significados ni influencia de ideas preconcebidas.

Un único ejemplo puede explicar con claridad lo que venimos comentando: cuando Ibn 'Idārī intenta explicar las causas del enfado de Mūsā b. Nuṣayr con Ṭāriq, una de las versiones que expone es que, según la traducción de Clarke, «He did that to him [to reinforce] his precedence (*taqaddum*) under his authority, Ṭāriq being his *mawlā*» (p. 63). A pesar de que esto refuerza la presentación de Mūsā como árabe engreído y altanero que cree ver en las fuentes, lo cierto es que Clarke no saca partido de esta frase en su argumentación lo que demuestra que el error en la traducción no sólo no es voluntario —por supuesto—, sino que ni siquiera parece provocado por una predisposición inconsciente a encontrar sustento documental a sus teorías. Lo cierto es que lo que dice el texto árabe es, lisa y llanamente, que Mūsā estaba enojado porque Ṭāriq había seguido adelante (*taqaddum*) sin consultarle previamente (*dūna ra'yi-hi*).

Abundando en lo mismo, sólo alguien con cierta inexperiencia en los asuntos andalusíes puede escribir «Nonetheless, al-Andalus had its own ethnic divisions, being a mosaic of different cultures —Arab, Berber, Hispano-

Roman, Basque [...]» (p. 55). Aparte de la mezcla entre los conceptos etnia y cultura, asombra un poco encontrar en la enumeración de culturas de al-Andalus la vasca; a no ser que se trate de un lapsus, porque, puestos a reproducir tópicos sobre el «crisol de culturas», echaríamos en falta a la judía y a nadie extrañaría la ausencia de la vasca.

Comentábamos antes que el estudio de las fuentes árabes sobre la conquista se halla todavía en un estadio muy preliminar y que queda aún mucho trabajo por hacer. También acabamos de señalar que Clarke deja entrever en determinadas ocasiones cierta inexperiencia en cuestiones que, si bien no son muy importantes, sí son de conocimientos básicos. A la vista de ambas circunstancias podría pensarse que *The Muslim Conquest* es un trabajo prematuro, un trabajo que hubiera debido esperar a que en los estudios sobre la conquista la calidad se pusiera al nivel de la cantidad —o se acercara, tampoco podemos aspirar a tan altas cotas— y a que la autora se fogueara un poco más en el manejo de los textos cronísticos andalusíes. Pero es innegable que un trabajo científico publicado, aunque sea mejorable y no definitivo, siempre será mejor que uno no publicado. El que aquí comentamos no es perfecto, no representa el punto final de nada, puede ser discutible en algunos aspectos, pero tiene elementos muy positivos e ideas sugerentes. Y lo más importante: las objeciones que podemos ponerle derivan del hecho de haber tomado como válidas teorías ajenas que distan de ser unanimemente aceptadas, mientras que las muchas y buenas virtudes que hallamos en este libro son en su totalidad atribuibles al trabajo y a la capacidad de su autora.

Luis Molina
EEA-CSIC, Granada, España

GRÉVIN, Benoît, *Le Parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Editions du Seuil, 2012, 407 pp.

Poliglotta e polimate egli stesso, felicemente fascinato dalle questioni linguistiche come il suo «Ghazan occidentale» Federico II, lo storico francese Benoît Grévin, da poco onorato della medaglia di bronzo per la ricerca (CNRS, SHS, 2012), offre con questo saggio un nuovo inquadramento del Medioevo eurasiatico. L'operazione, sistematicamente comparata tra Cristianità latina e Islam arabo-turco-persiano, macro-aree analizzate sulla lunga durata tra la tarda antichità e gli albori dell'età moderna (500-1500), risponde a una necessità condivisa di rilettura della storia dell'Europa e dell'Asia medievali e moderne, che superi definitivamente le istanze nazionali e eurocentriche delle discipline sorte nel corso del secolo decimo nono.

Fenomeni sociali come la globalizzazione e la rivoluzione tecnologica in corso esigono una nuova riflessione sulla lingua sia in sede teorica che storico-linguistica. E Grévin condivide l'interesse rinnovato degli storici sociali per le questioni linguistiche. Sceglie il *Moyen Âge du langage*: centrando l'attenzione sul multilinguismo medievale, sulla diversità policentrica e la ricchezza linguistica di una Eurasia che pare di matrice goodyana. E così affianca

e sfida progetti simili, individuali o collettivi, che negli ultimissimi anni hanno ripensato i confini spaziali e temporali dell'Età di mezzo ed il ruolo delle discipline storiche e filologiche di riferimento.

Si pensi almeno al volume *Medieval Multilingualism, The Francophone World and its Neighbours*, Turnhout, Brepols, 2011, a cura di Christofer Kleinhenz e Keith Busby, e dello stesso editore l'ultimo (2013) *Multilingualism in Medieval Britain (c. 1066-1520), Sources and Analysis*, a cura di Judith A. Jefferson e Ad Putter; o alle proposte ermeneutiche di Karla Mallette, in *European Modernity and the Arab Mediterranean: Toward a New Philology and a Counter-Orientalism*, Philadelphia-Oxford, University of Pennsylvania Press, 2010. Ai reiterati affondi della francesista Sharon Kinoshita, oppure alla recente miscellanea, curata ancora da Mallette e da Suzanne Conklin Akbari, e intitolata *Sea of languages: rethinking the Arabic role in Medieval Literary History*, Toronto, Buffalo, University of Toronto Press, 2013. Opera a più voci, d'area anglosassone e nordamericana, che raccoglie e ripensa e celebra, nella scia del «ritorno alla filologia» di Edward Said, l'eredità degli studi di Maria Rosa Menocal (1953-2012).

Non stupisce, inoltre, l'interesse dell'accademia francese intorno al dibattito sul multilinguismo. Occasione per riflettere sul ruolo della *francophonie* sia in sede storica che contemporanea. Grévin si inserisce dunque con forza, e da protagonista, nella discussione in corso. Con la forma pungolante dell'*Essai*, veloce e provocatorio, ma costruito su un impianto bibliografico ricchissimo. Sostanzialmente, ma in modo affatto esclusivo, europeo. E soprattutto difeso da una erudizione invidiabile, personalissima e appassionata, capace di spaziare tra le fonti e la letteratura secondaria di più tradizioni, dalla latina medievale alla persiana, dalla ottomana, all'araba e all'occitanica. Erudizione posta quasi a antemurale metodologico e retorico contro le forze di omogeneizzazione vive nella società globale come che negli *studia humanitatis* contemporanei.

Il saggio ricostruisce così un grande affresco, o un vasto «paesaggio sonoro» del Medioevo polifonico delle lingue. E propone un modello di analisi su larga scala, che superi la fissità binaria e dicotomica imposta dal concetto di *diglossia* (ad esempio *latino, volgare*), per inquadrare gli usi e le teorie linguistiche dell'Eurasia medievale in un sistema complesso e ternario composto dalla *langue référentielle*, *langue courtoise*, e *langue locale*, a cui aggiunge una quarta categoria di contatto indicata come *langue véhiculaire*, definite teoricamente nel glossario in appendice (pp. 381-394).

Questo complesso programma di comparazione tra la Cristianità latina e l'Islam arabo-turco-persiano, o meglio dei sistemi linguistici riferenti alle due *langues référentielles* scelte dall'autore, cioè l'arabo e il latino, ha un precursore illustre almeno nel genovese Uberto Foglietta (1574). Ed è diviso in cinque capitoli e redatto in un vortice continuo, ricco e davvero godibile, di esempi. E si prefigge, con necessaria onestà, fini sostanzialmente socio-linguistici. Si cercano le analogie di sistema e le possibili costanti strutturali nelle «economie linguistiche» dell'Eurasia medievale. Ad esempio negli usi linguistici tra i diversi gruppi sociali, nella rappresentazione e teoria della lingua *référentielle*, nel suo apprendimento, nelle tecniche di creazione testuale,

negli usi magici, bibliomantici e divinatori, e così nelle strategie di trasmissione culturale e di traduzione, con un particolare interesse per la lessicografia.

Ne esce così un nuovo possibile quadro, da cui si impara moltissimo anche perché abbondante di materiali nuovi, scavati nelle fonti, e non solo frutto di una riflessione rinnovata su testi e questioni già note. Questo saggio presenta dunque una sfida, così come accadde per *Lingua franca* di Jocelyne Dakhlija nel 2008, sia per gli storici sociali che per i linguisti. Questi, come apre la conclusione Grévin: «senza dubbio non ameranno questo libro. E avranno, dal loro punto di vista, ragione. La loro scienza, nemica del vago, non sarà soddisfatta da modelli teorici semplici e da accostamenti temerari».

Non ho la certezza di Grévin a proposito. Uno storico della lingua italiana potrebbe senza dubbio dissentire su questioni puntuali. Sul fatto, ad esempio, che prefiggendosi di superare le griglie della *diglossia* l'autore presenti ancora l'idea vulgata, ma discussa da tempo, che un italiano parlato non fosse diffuso nella penisola intorno al Cinquecento, e che la comunicazione orale fosse sostanzialmente in dialetto (si vedano ora i nuovissimi Sandro Bianconi, *L'italiano lingua popolare*, Firenze, Accademia della Crusca, 2013; E. Testa, *L'italiano nascosto*, Torino, Einaudi, 2014).

Ma del resto qui, come nel caso di Joseph Cremona e dei suoi testi tunisini, ciò che preme è la permeabilità tra discipline. Il valore del saggio sta proprio nell'audacia del progetto. Nel tentativo di fornire un quadro complesso del Medioevo delle lingue che induca – storici e linguisti – alle sfide interdisciplinari che la globalizzazione propone. Non è un caso, dunque, che a chiudere il saggio l'autore scelga Guglielmo Raimondo Moncada, *alias* Flavio Mitridate, come modello esemplare di intellettuale multilingue: individuo a cavaliere tra le *langues référentielles* e le religioni mediterranee, e *savant* totale tra l'autunno del Medioevo e l'alba del Rinascimento. In questo la scelta di Grévin si avvicina alla proposta di Goitein nel quinto volume della sua *Mediterranean society*. L'individuo esemplare di Grévin, come gli Abraham Maimonides e Yehuda Ha Levi di Goitein, è il polimate in continua formazione.

Pier Mattia Tommasino
Columbia University, USA

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, *El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha*, Oviedo, Ediciones Trea, 2011, Bibliotheca Arabo-Romanica et Islamica, 5, 605 pp.

La traducción del Corán contenida en el manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha –el siempre conocido como «Corán de Toledo»– es un texto excepcional: constituye por una parte la primera versión española completa del texto coránico que ha llegado hasta nosotros, acabada de copiar en julio de 1606 de un texto que contenía el original árabe y su traducción aljamiada, posiblemente interlineal. Por otra parte, este Corán constituye para los moriscos aragoneses el último eslabón de su acceso, cada vez más dificultoso, al texto sagrado islámico.

Para abundar en la excepcionalidad del texto cabe indicar que se trata de un manuscrito de alta calidad, copiado (¿retranscrito?) de un texto aljamiado y corregido con mucho esmero, trufado de notas marginales, con informaciones acerca del copista y su labor y con indicaciones gráficas y cambios cromáticos que distinguen (aunque no siempre) el texto coránico *per se* del material exegético usado para la traducción.

Teniendo lo anterior en cuenta, todos aquellos que de una forma u otra nos hemos acercado a la literatura de los moriscos esperábamos con interés la edición del texto «toledano» anunciada por Consuelo López-Morillas. Especialista consumada en los textos aljamiados, esta edición es un magnífico colofón a décadas de estudio de las versiones coránicas aljamiadas, con obras de referencia como *The Qur'an in Sixteenth-Century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79* (Londres, 1982), que ha abarcado lo más importante del esfuerzo traductor coránico de los moriscos de Aragón.

El estudio preliminar (pp. 11-128) constituye un completo análisis de todos los elementos propios y ajenos que rodean todas las circunstancias del manuscrito y es sin duda un punto de partida óptimo para la presente edición. Las primeras páginas, dedicadas a la descripción física del manuscrito, ya ofrecen informaciones de gran interés: la distinta práctica con los títulos de las azoras, transliterados o traducidos, frente a la práctica normal de dejarlos en árabe y la presencia abundante de notas marginales, que no solo marcan divisiones del texto, sino que suponen intervenciones personales del copista al final de cada cuarto coránico, combinando en ellas árabe, aljamiado y letras latinas. Estas notas conforman una suerte de paratextos que van sosteniendo la paulatina creación del manuscrito, desde su copia de un texto bilingüe anterior hasta su progresiva escritura a lo largo de los meses, pasando siempre por ese conocido lamento por no usar para su faena el árabe sino el castellano, siempre sonando esa desconfianza del pensamiento musulmán hacia la traducción de su libro supremo. El copista del manuscrito 235 nos pone delante de los ojos los afanes y frustraciones de los moriscos piadosos de Aragón respecto a su creencia: la debilidad de sus herramientas no merman la fortaleza de su empeño.

¿Quién fue este copista que dejó tales testimonios en su Corán en español? El conocimiento que López-Morillas tiene del mundo de los escribanos moriscos pronto le lleva a la identidad de la letra del Corán de Toledo con la del ms. 31 de la Real Academia de la Historia, un volumen religioso misceláneo, y la del 232 de la misma Biblioteca de Toledo, una copia de 1607 del tratado jurídico *Alquiteb de la Tafría*. Una nota en un folio de guarda nos pone sobre aviso: el copista –que anota el nacimiento de su hijo– se llama Muhammad b. Ibrāhim de Villafeliche. Este copista saldría –supone López-Morillas– en el destierro de 1610 y quizás podría ser identificado con el Muhammad Rubio activo en Túnez hacia 1635 y que paga de su bolsillo la traducción en castellano de tres tratados islámicos. Es difícil saberlo (no es la primera identidad que se atribuye al hispanotunecino Rubio) y más cuando sus libros quedaron en la Península.

La parte tercera del estudio introductorio es posiblemente la sección fundamental del análisis de López-Morillas. En ella la autora comienza abor-

dando la incierta identidad del autor de la traducción que contiene el manuscrito, toda vez que el morisco reconoce su naturaleza de copista. Para ello la autora parte de la hipótesis que estableciera en su día G. Wieggers, quien identificó el texto del ms. 235 con la traducción perdida llevada a cabo por Içe de Segovia o Içe de Gebir en 1456, a partir de ciertos paralelos que él creyó observar entre lo que se conoce indirectamente de la traducción del muftí de Segovia y el texto toledano. López-Morillas se maneja con suma prudencia en este sentido, comparando los textos fragmentarios de forma cuidadosa e indicando que no hay datos definitivos que permitan afirmar dicha hipótesis, habida cuenta además –*caveat* ineludible– de que las traducciones del Corán han forzosamente de presentar todas ellas semejanzas de estilo y dicción. Aunque es cierto que textos islámicos castellanos pasaron y fueron usados en Aragón, y el *Breviario sunní* del mismo Içe de Gebir es la prueba más conocida, en mi opinión su versión española del Corán –que no iba dirigida a musulmanes– tuvo una vida como objeto de estudio exclusivamente entre la élite eclesiástica castellana (y por esa razón posiblemente se hallaría en la biblioteca personal del arzobispo Hernando de Talavera). No sería el caso de estos textos coránicos moriscos, de vida y uso cuasi colectivos y que por eso presentan tantas semejanzas entre sí. Con todo, la prudencia de López-Morillas se ve refrendada por una nota de última hora (60 bis) en la que se hace eco del estudio de Ulli Roth y Reinhold Glei (“Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia – alte Probleme und ein neuer Fund”, *Neu-lateinisches Jahrbuch*, 11 (2009), pp. 109-154), el cual descarta definitivamente que ambas traducciones puedan tener relación.

A continuación López-Morillas atraviesa otra sugestiva línea de investigación comparando el texto del ms. 235 con lo que se conoce de la traducción coránica hecha por el converso de Xàtiva Juan Andrés (c. 1510), con las 24 traducciones aljamiadas parciales conservadas y con el manuscrito 447 de la Biblioteca Nacional de Francia, traducción completa en letras latinas hecha por el morisco Ybrahim Isquierdo en Salónica en 1569. Descartando cualquier tipo de relación directa del manuscrito de Toledo con el de Juan Andrés y el de Ybrahim Isquierdo, que suponen empresas traductorales individuales, interesa especialmente la extensa y compleja comparación que López-Morillas lleva a cabo con los textos coránicos parciales que se conservan de los moriscos aragoneses. E interesa en particular porque a través de las semejanzas y diferencias entre todos estos manuscritos creo que puede afirmarse la existencia de varias traducciones del Corán de época mudéjar, que coexistieron en un momento dado. Habían sido hechas con un patrón similar, acudiendo a la ayuda del *tafsir*, que actuaría como hilo explicativo de pasajes difíciles. Seguramente estas traducciones pasaron de mano en mano, como también lo harían los propios libros de los comentaristas. La maraña de semejanzas, conexiones e influencias que destapa López-Morillas entre las versiones coránicas moriscas han de deberse, claro está, a un estilo y una dicción propios del lenguaje coránico, pero también a que las herramientas utilizadas para hacerlas fueron seguramente las mismas.

Lo anterior es algo que se hace patente también en el análisis traductológico al que es sometido el texto, análisis que posiblemente ofrecería resultados

comunes en el resto de manuscritos coránicos moriscos. Partiendo de la literalidad de la traducción, propia de una versión confesional de musulmanes para musulmanes, puede comprobarse que el traductor, pese a mostrar un buen conocimiento del léxico coránico, tiene lagunas en su quehacer, cometiendo errores y omisiones –algunos frecuentes, otros particulares– que resultan ellos mismos de gran interés. De la misma forma, la aparición en el texto de los comentarios exegéticos que se han usado como apoyo –un clásico de las traducciones moriscas de El Corán– está también presente en el texto de Toledo. Aunque quizá de forma menos explícita que en otros textos, el traductor del manuscrito se apoyó grandemente en autoridades clásicas para su versión en castellano. Como indica López-Morillas, es aún un capítulo pendiente indagar la presencia y circulación entre mudéjares y moriscos de los textos de los comentaristas musulmanes clásicos, aunque está fuera de toda duda el uso que éstos hicieron de ellos. Si ya en su libro de 1982 había detectado en los fragmentos coránicos aljamiados la presencia de al-Ṭabarī, al-Zamajšarī, al-Rāzī, al-Baydāwī y al-Qurṭubī, la lista de las fuentes que aparecen en el Corán de Toledo son de nuevo al-Zamajšarī, pero también Ibn Abī Zamānīn de Elvira, Ibn ʿAṭīyya de Granada e Ibn Kaṭīr, con especial recurrencia de los dos últimos.

Las últimas páginas del estudio (113-128) están dedicadas al análisis lingüístico del texto del manuscrito, estudio que, como se ha señalado otras veces para los textos aljamiados, presenta sus propias particularidades: se trata de un texto que ha llegado hasta nosotros después de un proceso de copias a partir de la traducción original, sin que podamos jalonar con exactitud tal proceso. Esto tiene como consecuencia que el texto refleja en mayor o menor medida estratos lingüísticos diferentes, sincrónica y diacrónicamente, conviviendo en él arcaísmos y formas modernas, aragonesismos y arabismos dentro del cañamazo castellano general. El texto, además, tiene la curiosidad de reflejar su inmediata «procedencia» aljamiada, reproduciendo a veces en letras latinas esas vocales anapíticas tan características de estos textos con grafías árabes.

La edición propiamente dicha del Corán, bigráfica y bicromática como así sucede en el manuscrito, ocupa las p. 135-557 y está sabia y cómodamente anotada para desvelar cualquier posible duda en su lectura. El glosario final acoge 700 términos del texto que pudieran presentar algún tipo de problema de comprensión para un lector moderno, por proceder del árabe, por ser aragonesismos o arcaísmos o bien por no aparecer en el *DRAE*.

El Corán de Toledo es un libro muy importante para el estudio de los mudéjares y moriscos aragoneses, pero también lo es para la historia del Corán y sus traducciones, para la historia del islam en Europa y para el análisis de la religiosidad de los grupos musulmanes minoritarios en la Historia. Se trata de un texto singular, el último de una serie de traducciones hispanas del libro sagrado musulmán que tiene además la característica particular de que fue usado por los creyentes hasta el borde mismo de su expulsión de España. Un libro como éste merecía un pulcro y rico trabajo como el de López-Morillas, produciendo la primera edición crítica que merece tal nombre.

Y es de justicia asimismo ponderar el excelente trabajo de la editorial asturiana Trea, en cuya ya prestigiosa colección *Bibliotheca Arabo-Romanica*

et Islamica aparece este libro. Si muchas veces nos hemos quejado de la dolorosa diferencia editorial que existía entre libros académicos españoles y sus correspondientes de otros ámbitos, en esta ocasión hay que celebrar la impecable factura del libro que ha salido de su imprenta. Ojalá se extienda el ejemplo.

Luis F. Bernabé Pons
Universidad de Alicante, España

SAFRAN, Janina M., *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*, Ithaca, Cornell University Press, 2013, 247 pp.

A priori, el libro reseñado plantea tres elementos de interés que lo convierten en un trabajo sumamente atractivo. En primer lugar, su núcleo temático se refiere a las relaciones entre musulmanes y no musulmanes en al-Andalus. De otro lado, la base empírica la conforman fuentes legales y doctrinales que, hasta el momento, han recibido una atención limitada en la historiografía. Por último, la obra se centra en las épocas emiral y califal, sin duda las peor documentadas de la historia de al-Andalus, en particular respecto a los siglos VIII y IX.

Safran estructura su trabajo en cuatro capítulos, precedidos por una introducción y culminados con un apartado de conclusiones. En la introducción, la autora desarrolla el marco conceptual de su estudio y se apoya, para ello, en el análisis de las fuentes que conforman su base documental, integrada por fuentes no árabes como, sobre todo, árabes. Entre estas últimas, se remite a obras narrativas (crónicas), biográficas y, de forma principal, legales y doctrinales mālīkīes, de origen norteafricano y andalusí, que constituyen la espina dorsal del estudio. Algunas de dichas obras pertenecen a los siglos IX y X, entre las cuales adquieren particular relevancia las de Ṣaḥnūn e Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, así como la *ʿUṭbiyya*, a través del comentario realizado siglos después por Ibn Rušd «el abuelo» (m. 1125), y otros textos legales, sobre todo fetuas y dictámenes judiciales incluidos en las recopilaciones de Ibn Sahl y al-Wanšarīsī. No obstante, la autora también utiliza con cierta amplitud obras de ulemas más tardíos, como indicaré a continuación.

El primer apartado (“The Structuring of Umayyad Rule”), en palabras de la propia autora, se refiere a la estructura de la autoridad omeya y a las relaciones entre soberanos, cadíes y ulemas en al-Andalus, desde la conquista musulmana de la Península hasta la consolidación del califato.

En el segundo capítulo (“Society in Transition”) se desarrollan diversas cuestiones, entre ellas la crisis de los mártires cordobeses de mediados del siglo IX y, de forma amplia, un estudio de las circunstancias políticas, sociales y familiares del proceso de conversión al Islam, de acuerdo con las condiciones que las fuentes, tanto árabes como latinas, permiten conocer. La autora se detiene, en particular, en el análisis de la compleja casuística que las fuentes islámicas plantean, algunas de las cuales revelan situaciones de enorme com-

plejidad, con padres de distinta religión e hijos, asimismo, adscritos a distintas creencias (p. 133).

El capítulo tercero (“Between Enemies and Friends”) se centra en las cuestiones relacionadas con los aspectos generados por la coexistencia entre musulmanes y no musulmanes, tales como los problemas derivados de los matrimonios mixtos, las relaciones vecinales, el concepto de «pureza ritual» y su aplicación a los no musulmanes, el consumo de alimentos, las relaciones cotidianas (normas sobre el saludo), los legados píos, las relaciones comerciales, etc.

Si los primeros capítulos trazan los límites entre musulmanes y *ḍimmīes*, el cuarto y último (“Borders and Boundaries”) trata sobre el concepto de frontera geográfica o territorial entre musulmanes y cristianos y los problemas derivados de la condición limítrofe de al-Andalus entre el dominio del Islam y el ámbito cristiano. Este apartado se centra en los problemas derivados de las habituales incursiones y ataques sobre los territorios de los respetivos enemigos y la ambigua posición de los *ḍimmīes* en estos casos. Asimismo, la autora desarrolla ciertas consideraciones relativas al concepto de *ḡihād*, básicamente a través de Ibn Rušd, lo que le lleva a sobrepasar en buena parte de este capítulo los límites del periodo omeya.

El balance global que sugiere la lectura de la obra de Safran resulta ambivalente. La autora desarrolla una labor cuidadosa y atenta de lectura e interpretación de los testimonios que maneja, generando una aportación con valor historiográfico propio respecto a casi todos los asuntos que se plantea, aunque es cierto que, en algunos casos, ese interés queda un tanto diluido dada la existencia de producciones historiográficas muy amplias, que la autora no toma en consideración en su totalidad, tal y como sucede respecto a los mártires de Córdoba o los rebeldes de la *fitna*, en particular Ibn Ḥafṣūn. En este sentido, considero que el libro de Safran podrá desarrollar todo su potencial dentro del ámbito específico de la historiografía anglosajona o, de forma más genérica, fuera del marco de la tradición española, dado que, respecto a ciertos asuntos, sobre todo los que se tratan en los dos primeros capítulos, resulta más rica de lo que la autora da a entender.

A través de un planteamiento muy abierto y de un tratamiento dinámico, Safran logra esquivar algunas de las principales dificultades que plantea el estudio de los textos legales y doctrinales islámicos. No son las menos importantes, entre ellas, su naturaleza fuertemente teórica y la consiguiente aridez de sus contenidos, casi siempre desapegados de realidades sociales encuadradas en parámetros espaciotemporales concretos. Sobre estas premisas, la autora desarrolla una presentación amplia y completa de aspectos relacionados con el tratamiento de los no musulmanes en la doctrina mālikī, es decir, sobre el concepto de *ḍimma*. Tal vez sea en este punto donde confluyen, al mismo tiempo, el principal mérito de la autora y la mayor objeción que, a mi juicio, cabe plantear a su trabajo.

Lo que realmente contiene la obra de Safran es un estudio sobre el concepto de *ḍimma* dentro de la tradición doctrinal y legal mālikī, principalmente entre los siglos IX y X, si bien, en ocasiones, se sobrepasa este marco temporal. Desde esta perspectiva, su obra debe ser considerada como novedosa,

dado que no existe en el panorama historiográfico actual un estudio que aborde de forma monográfica esa temática. No obstante, se trata de una perspectiva no totalmente inexplorada, dado el importante precedente que representa el trabajo de Ana Fernández Félix basado en el análisis de la obra de al-'Utbi (*Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003).

El estudio de Safran vuelve a plantear el problema, muy debatido, de la validez de las fuentes legales islámicas como registro histórico. La utilización de los textos legales como registro histórico puede llegar a generar espejismos. En cualquier época histórica, el entorno social y la normativa legal guardan una relación dialéctica, pues sus desarrollos son paralelos y ambos interfieren mutuamente en su evolución respectiva, pero no cabe, en ningún caso, confundirlos. En su más reciente síntesis sobre la Alta Edad Media y en relación con el problema de la utilización de las fuentes legales, Chris Wickham recordaba que «la ley no describe el modo en que la gente se comporta» (*El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000*, Barcelona, 2013, p. 50). Las características que determinan los procesos de elaboración del *fiqh* y de la literatura legal islámica permiten, hasta cierto punto, evitar dichos espejismos. Se trata, casi siempre, de textos desconectados de referencias espaciotemporales concretas pero que, al mismo tiempo, en ciertos casos, contienen una casuística que responde a unos contextos sociales determinados.

A mi juicio, la autora no ha resuelto correctamente el citado problema, no, al menos, en todos los usos que hace de las fuentes que conforman la base documental de su estudio. Las relaciones entre el mālīkismo andalusí y el de Ifriqiya fueron muy intensas entre los siglos IX y X. Muchos andalusíes estudiaron en Qayrawān, el principal centro de formación de ulemas del Magreb en dicha época, y varias decenas de ellos fueron discípulos directos del propio Ṣaḥnūn, autor de *al-Mudawwana*, la obra fundacional del mālīkismo magrebí, entre ellos el propio al-'Utbi. A su vez, la tradición mālīkī andalusí, ya vigorosa desde el siglo IX, influyó sobre la ifriqí, como prueba, por ejemplo, *al-Nawādir* de Ibn Abī Zayd, una de cuyas fuentes principales es *al-'Utbiyya*, según ya mostró Ana Fernández Félix.

Ahora bien, las intensas relaciones entre esas dos ramas del mālīkismo no autorizan un uso indiscriminado de estas fuentes como registro histórico válido para cualquiera de ambos espacios, magrebí y peninsular. Las fuentes legales contienen el proceso de elaboración de la doctrina mālīkī en el Occidente islámico, el cual, sin duda, responde a determinados cambios sociales, a la vez que los promueve. No obstante, sería erróneo identificar, de forma directa o mecánica, los distintos procesos históricos con sus posibles reflejos en textos doctrinales y legales muy elaborados.

Aplicando los mismos criterios manejados por Safran, si la *Mudawwana* de Ṣaḥnūn puede ser considerada como registro histórico válido para conocer la situación de los no musulmanes en al-Āndalus, también cabría utilizar de la misma forma, por ejemplo, la obra *Aḥkām ahl al-dīmma* del damasceno Ibn Qayyim al-Āwāziyya (m. 1350), la cual, al igual que la del cadí de Qayrawān, contiene pronunciamientos al respecto de Mālīk b. Anas e incluso de

algunos ulemas andalusíes, como Ibn Ḥazm. Tal vez consciente de este problema, la autora se esfuerza por reducir la distancia entre ambos aspectos (realidades históricas y doctrinas legales) mediante el recurso al empleo de fuentes narrativas y biográficas árabes, así como de los propios textos de los mozárabes cordobeses. Aun así, queda la sensación de que, en este aspecto, debería haber especificado desde el principio sus planteamientos de una forma más precisa.

Algo similar puede decirse respecto a los pronunciamientos legales o *fe-tuas* de autores magrebíes como, por ejemplo, al-Qābisī, cuya aplicación al caso andalusí sólo podría contemplarse desde el punto de vista doctrinal, dentro del marco del desarrollo del *mālikismo*, pero no bajo premisas espacio-temporales concretas. La dimensión geográfica de este aspecto de la metodología de la obra se acentúa con una segunda, de carácter cronológico cuando, en ciertas ocasiones, la autora sobrepasa el marco cronológico de referencia, incluyendo textos legales de autores posteriores, de la época *taifa*, e incluso más tardíos, de los siglos XII-XIII, entre ellos Ibn ‘Abdūn, Ibn Rušd, Ibn al-Ḥāỵy, al-Qurtubī, al-Saqatī e incluso el nazarí al-Ŷarsīfī.

Las últimas consideraciones de esta revisión se van a referir a los apartados de fuentes y bibliografía. En relación con el primero de ellos, llama la atención que la autora haya soslayado por completo *al-Wāḍiḥa*, la obra más importante del *mālikismo* andalusí del siglo IX. Si bien no se ha preservado en su totalidad, existen fragmentos manuscritos que han sido editados, así como una amplia transmisión textual, sobre todo a través de Ibn Abi Zamanin, en el que se incluyen algunas, pocas, cuestiones relativas a la materia que la autora aborda, tal y como revela la edición publicada en 2002 por M. Arcas Campoy.

Aparte de este dato puntual, se aprecian algunas irregularidades en la forma de citar las fuentes árabes. Safran parece haber optado por incluir las ediciones y traducciones de las fuentes árabes en un apartado específico (*Primary Sources*). Sin embargo, algunas de ellas aparecen referenciadas bajo el epígrafe de Bibliografía (*Scholarship*), como sucede con trabajos de E. Lévi-Provençal, E. García Gómez, M. ‘A. Makkī o V. Lagardère.

Asimismo, se omiten ediciones de varias fuentes árabes, de las que sólo se mencionan las traducciones, como sucede respecto a *al-Muwaṭṭa’* de Mālik b. Anas, *Futūḥ* (Ibn ‘Abd al-Hakam), *Futūḥ al-buldān* (al-Balāḍurī), *Risāla* (Ibn ‘Abdūn), *Maḍāhib al-ḥukkām* (Muḥammad b. ‘Iyād), *Sirāy al-mulūk* (al-Ṭurtūšī), *Bidāyat al-muṣṭahid* (Ibn Rušd-Averroes), *al-Kāmil* (Ibn al-Aṭīr), *al-Muqaddima* (Ibn Jaldūn). De la obra de Ibn Sahl, *Nawāzil al-ahkām*, se citan las ediciones parciales publicadas por Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb, pero no la completa de al-Nu‘aymī (Riad 1997, 2 vols). También, sin duda, resulta llamativo comprobar que el tratado de Tudmīr aparece referenciado como si fuera una fuente independiente, pero a través de la traducción inglesa que se incluye en una publicación de O.R. Constable.

De manera inversa, aunque suele citar las traducciones de las fuentes árabes que maneja, cuando existen, tanto en español como en inglés y otros idiomas, no siempre es así, tal y como sucede en los casos de al-‘Uḍrī, Ibn Ḥazm, al-Bunnāhī e Ibn al-‘Aṭṭār. Ello también ocurre respecto a fuentes latinas, por

ejemplo en el caso de las obras de Álvaro de Córdoba, cuyas traducciones al castellano no se mencionan, cosa que sí sucede, en cambio, respecto a las de Eulogio.

Por lo que se refiere a la bibliografía, la autora, en general, denota un buen dominio de los estudios de referencia principales sobre los distintos asuntos que desarrolla en el libro. Hay, no obstante, ciertas omisiones, algunas bastante llamativas. En particular, la que produce mayor sorpresa es la de la monografía de Eduardo Manzano (*Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, 2006), no sólo porque cita otros trabajos de dicho investigador, sino debido a que dicha obra representa, a mi juicio, la más importante síntesis hasta el momento respecto al período omeya en al-Andalus. No menos relevancia tiene la completa ausencia de publicaciones de Miquel Barceló, cuya contribución al estudio de aspectos relevantes del período omeya considero ocioso comentar aquí. También resulta muy llamativo el soslayo total de las publicaciones de V. Martínez Enamorado, investigador que ha trabajado de forma intensa respecto a la época de referencia de la autora en la zona de Málaga y también sobre las revueltas de la *fitna*, con particular incidencia en la figura de Ibn Ḥafṣūn. Asimismo se omite la monografía de Jesús Lorenzo Jiménez sobre los Banū Qasī, una relevante contribución respecto al problema de la *fitna* y al de la rebelión de los linajes muladíes.

La autora tampoco ha concedido lugar en su obra a la que, probablemente, sea la publicación colectiva más importante del ámbito de los Estudios Andalusíes de la última década en España, la *Biblioteca de al-Andalus*. Coordinada por Jorge Lirola y culminada en 2013; sus nueve volúmenes incluyen un exhaustivo registro de la producción escrita árabe andalusí y de sus autores. Esta ausencia resulta poco comprensible en una monografía tan directamente relacionada con el mundo de los ulemas y su producción literaria como la de Safran.

Como valoración final, diría que se trata de un estudio de indudable interés por la temática que aborda y por las fuentes que utiliza, aunque con ciertos defectos metodológicos relativos al propio manejo de la base empírica integrada por la literatura legal y doctrinal mālikī. Al margen de este aspecto, por la forma de utilizar la bibliografía podrá llegar a desarrollar todo su potencial entre el público anglosajón o, en general, no hispanohablante, dado que, en ciertos temas, no llega a realizar un balance efectivo de la producción historiográfica previa.

Alejandro García Sanjuán
Universidad de Huelva, España